

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

185-186 | 2008

L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé

Une pensée pré-personnelle

Note sur "ethnophilosophie et idéo-logique" de Marc Augé

Paulin J. Hountondji



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24191>

DOI : 10.4000/lhomme.24191

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 343-363

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Paulin J. Hountondji, « Une pensée pré-personnelle », *L'Homme* [En ligne], 185-186 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24191> ; DOI : 10.4000/lhomme.24191

Une pensée pré-personnelle

Note sur “Ethnophilosophie et idéo-logique” de Marc Augé

Paulin J. Hountondji

JE NE SAIS PLUS COMMENT, ni dans quelles circonstances, j’ai rencontré Marc Augé. Ce qui est sûr, cependant, c’est que cette rencontre a d’abord été intellectuelle. Je ne l’avais encore jamais vu quand j’ai été surpris de lire, sous sa plume, une discussion serrée sur « “Ethnophilosophie” et idéo-logique », au cinquième chapitre de sa thèse admirable sur les lagunaires de la basse Côte-d’Ivoire (Augé 1975)¹. Je venais de publier dans *Diogène* un article qui avait fait sursauter plus d’un, dans lequel je mettais en cause tout un pan de la littérature ethnologique consacré à l’étude des systèmes de pensée africains et, plus généralement, des systèmes de pensée « primitifs », pour employer un mot que plus personne aujourd’hui n’ose utiliser. Je voyais dans cette littérature une sorte d’ethnologie qui se prenait abusivement pour de la philosophie (Hountondji 1970b)². Or, voici que Marc Augé, au terme d’une enquête minutieuse sur les Alladian, les Avikam et les Ébrié de Côte-d’Ivoire, avec la finesse d’observation et le puissant tempérament théorique qu’on lui connaît, s’attachait à mettre en évidence « l’idéo-logique », c’est-à-dire la logique des représentations collectives de ces communautés lagunaires. Du coup, avec un scrupule qui l’honore et qui en dit long sur son ouverture d’esprit, son attention à la complexité des discussions en cours aux différents niveaux de la société étudiée, l’anthropologue français, déjà sur le point de « boucler » son enquête, a cru devoir rouvrir le débat sur ses propres résultats, pour mieux les situer et les spécifier.

1. Le paragraphe visé, « “Ethnophilosophie” et idéo-logique », se trouve pages 117-121 ; il ouvre le chapitre V du livre sur « L’impossible solitude (le rapport à autrui et au monde) ».

2. Cet article devait devenir, sous le titre « Une littérature aliénée », le premier chapitre de mon livre *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l’ethnophilosophie* (Hountondji 1977).

La séquence des dates est ici importante. L'introduction du livre raconte la genèse de ce travail conduit, pour l'essentiel, au cours de deux séjours (ou séries de séjours) en Côte-d'Ivoire : un premier d'un an et demi, d'octobre 1965 à avril 1967, pendant lequel le chercheur a principalement étudié la société alladian ; puis une deuxième série, d'avril 1968 à avril 1969, puis de fin 1969 à fin janvier 1970, enfin durant l'été 1971, où il a étendu son enquête aux pays avikam et ébrié. Or, on l'a vu, l'article de *Diogène* n'a paru qu'à l'automne 1970. Il ne pouvait donc en prendre connaissance qu'entre son avant-dernier et son dernier séjour, si ce n'est carrément après le tout dernier, pendant la préparation du livre qui devait sortir des presses en 1975.

J'étais à Libreville en 1980 pour un colloque préparé par l'Organisation de l'Unité africaine. Dans l'ascenseur de l'hôtel, je fais la connaissance d'un anthropologue sénégalais très au courant des dernières parutions et des débats parisiens dans sa discipline. Mangoné Niang³ se dit heureux de me rencontrer. Le lendemain ou le surlendemain, au détour d'une conversation, il me parle d'une de ses idoles, Marc Augé, et me demande si j'avais lu ce qu'il disait de moi dans ses derniers ouvrages. J'ai dû lui dire ce que je savais du livre de 1975, et que j'avais aussi beaucoup apprécié le recueil, publié sous sa direction, sur *La Construction du monde*, et en particulier sa propre contribution à cet ouvrage, « Les croyances à la sorcellerie » (Augé 1974 : 53-74). Mais j'étais en retard : il y avait plus récent. Je me suis alors aperçu qu'au-delà de la thèse, le dialogue s'était poursuivi, dans le cadre, notamment, de ses interrogations sur la nature, l'objet, la vocation de l'anthropologie (Augé 1977, 1979).

Je dois donc à Marc Augé et à ses lecteurs au moins une explication. Il me faut dire pourquoi la démarche de l'anthropologue me paraît si séduisante, au moment même où je maintiens et réitère ma critique de l'ethnophilosophie ; pourquoi la notion d'idéo-logique échappe à cette critique, mais aussi pourquoi il importe, aujourd'hui comme hier, de mettre en garde contre une dérive toujours possible de l'analyse ethnologique qui consisterait, dans le cas d'espèce, à se méprendre sur son propre statut en perdant de vue l'exigence de liberté et de responsabilité intellectuelle qui définissent la philosophie.

Ethnophilosophie : les raisons d'une allergie

Il me faut d'abord expliquer pourquoi j'étais si allergique au modèle d'analyse proposé dans *La Philosophie bantoue* du père Tempels (1949a). Le titre du livre promettait plus que n'offrait son contenu. Titre publicitaire

3. Mangoné Niang est actuellement directeur du Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (Celhto), Bureau régional de l'Union africaine à Niamey, Niger.

s'il en est. Titre à sensation. Pensez donc ! Tout lecteur un tant soit peu habitué aux ouvrages sur la philosophie française, la philosophie anglaise, la philosophie allemande, la philosophie grecque, la philosophie américaine, etc., qui peuplent nos bibliothèques et nos librairies, s'attendrait, avec un titre pareil, à voir exhumer l'histoire méconnue de penseurs africains parfaitement identifiables, dont la pensée aurait traversé les siècles jusqu'à nous. Au lieu de cela, le bon missionnaire entreprenait de construire par lui-même une synthèse de la pensée collective des Bantu, qu'il présentait comme un système philosophique complet comportant une ontologie originale, une théorie de la connaissance, une psychologie, une éthique et une théorie du droit. Et il prenait soin de préciser que les Bantu eux-mêmes n'avaient pas pleinement conscience de ce système, et qu'il revenait aux intellectuels européens comme lui de le reconstituer et de le leur présenter.

Ce que je supportais encore moins, c'était de voir comment un nombre croissant d'intellectuels, en Afrique centrale et ailleurs sur le continent, avaient cru devoir relever précisément ce défi en se consacrant, à leur tour, à une reconstitution qu'ils voulaient plus exacte, du système de pensée de leurs sociétés. Du coup, les chercheurs africains candidats à un doctorat de philosophie s'inscrivaient massivement pour des sujets de thèse du genre : « La conception du vieillard chez les Foulbé du Fouta-Djallon », « La conception de la mort chez les Yoruba du Nigeria », « La conception de la vie chez les Fon du sud-Bénin », etc. Les articles et autres publications étaient de la même veine. Étions-nous donc condamnés, nous autres Africains qui voulions faire de la philosophie, à écrire des monographies de ce genre ? Allions-nous passer notre vie à reconstituer la pensée de nos ancêtres ?

Je reconnaissais, bien entendu, ce qu'il y avait de généreux dans cette démarche. Dans un contexte politique, social et idéologique où prévalaient encore tous les préjugés coloniaux sur l'homme noir censé sans culture, incapable de raisonner de façon cohérente, instinctif, impulsif, incapable de maîtriser ses émotions, *La Philosophie bantoue* pouvait apparaître, et est effectivement apparue, comme une puissante tentative de réhabilitation, une défense et illustration de la culture nègre. Alioune Diop (1949) l'a lue ainsi. Ainsi l'ont lue les philosophes et intellectuels anticolonialistes ou tiers-mondistes tels que Gaston Bachelard, Albert Camus, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Chombard de Lauwe, Jean Wahl et d'autres encore, sollicités par Alioune Diop pour donner leur appréciation sur le livre, dans un numéro spécial de *Présence africaine*⁴.

4. Cf. *Présence africaine*, 1949, 7 : *Témoignages sur La Philosophie bantoue du Père Tempels*.

J'admettais aussi, pour ma part, que Tempels nous délivrait de Lucien Lévy-Bruhl ; qu'au lieu du parti-pris psychologiste consistant à s'interroger sur la « mentalité » du Noir, caractérisée en l'occurrence comme primitive et prélogique, il prenait un meilleur parti, celui de retrouver, derrière les faits et gestes des Baluba, et plus généralement des Africains, et derrière leurs comportements les plus atypiques, un système d'idées cohérent⁵. Je ne pouvais toutefois me satisfaire de ce changement de paradigme, dès lors que le statut de l'enquêté restait le même et que l'enquêteur, en le réduisant au silence, se faisait son porte-parole incontournable pour philosopher à sa place et exprimer, mieux qu'il ne pouvait le faire lui-même, ses pensées les plus profondes.

Je crois qu'au fond ma querelle avec Tempels était pour une part une querelle de mots. Je n'aurais probablement pas été, à ce point, piqué au vif, s'il avait plus modestement intitulé son travail, par exemple : « Essai d'interprétation de la pensée bantoue », ou quelque chose de ce genre. J'avais de la philosophie une idée trop exigeante pour admettre qu'on puisse philosopher à la place d'autres personnes ou, inversement, se réfugier paresseusement derrière une philosophie collective.

J'allais très loin, et probablement trop loin dans ce sens. Dans une communication présentée à Copenhague en 1967, mais qui ne devait être publiée qu'en 1970, la même année que l'article de *Diogène*, j'allais jusqu'à rejeter l'idée d'une pensée collective (Hountondji 1970a) :

« Une collectivité ne pense pas, du moins pas au sens propre. Ce qu'on appelle "opinion publique" n'est jamais que la résultante, statistiquement déterminée, des contradictions entre d'innombrables opinions privées. La conscience collective n'est jamais qu'un "mythe". À plus forte raison une philosophie collective, pourvu qu'on admette que la philosophie n'est pas récit, mais création, qu'elle ne consiste pas à raconter des histoires ou à répéter des choses entendues, mais à contester, expliquer, interpréter en vue de transformer. »

Marc Augé a donc vu juste lorsqu'il s'inquiète, à la lecture du seul article de *Diogène*, se demandant si je « ni[ais] en définitive l'existence, au moins pour une société donnée, d'un ensemble de représentations à cohérence relative ». Il a parfaitement raison lorsqu'il écrit (Augé 1975 : 118) :

« S'il n'y a pas de "vision du monde" collective commune à un ensemble d'individus, au moins peut-on se demander comment qualifier les croyances auxquelles certains d'entre eux se réfèrent explicitement et dont chacun d'eux doit tenir compte dans son existence quotidienne. Si les termes "vision du monde" et "collective" ne sont pas

5. À y regarder de près, Tempels ne cite pas une seule fois Lucien Lévy-Bruhl. Il prend cependant pour cible un auteur visiblement très proche, Raoul Allier, auteur notamment d'une *Psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (Paris, 1925) et d'un ouvrage sur *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?* (Paris, 1927).

pertinents, encore peut-on s'interroger sur la nature et la cohérence des croyances, sur l'inégale connaissance qu'en ont les uns et les autres, sur les responsabilités différentes qu'ils exercent dans leur mise en œuvre, leur diffusion et leur reproduction. »

La vérité est qu'à cette époque, j'exprimais maladroitement en termes d'individualité ce que j'aurais dû exprimer, plus clairement, en termes de responsabilité. On ne philosophe pas à la troisième personne en se contentant de dire : « Ils pensent que, ils affirment que, etc. ». Qu'ils le pensent ou l'affirment, vous faites bien de le noter ; mais vous-même, qu'est-ce que vous en dites ? Ont-ils raison ou pas ? Quelle est votre position là-dessus, et comment la justifiez-vous ? La philosophie commence avec cette prise de position, et celle-ci, pour être philosophique, doit pouvoir donner ses raisons et produire ses titres de validité. Vous êtes responsable de vos idées en un sens très précis : vous devez pouvoir en répondre (Hountondji 1996).

À ce point précis s'articulent, précisément, une démarche ethnologique, parfaitement légitime aussi longtemps qu'elle ne s'illusionne pas sur son propre statut, et une démarche philosophique. Et, en fait d'analyse ethnologique, celle de Marc Augé reste, il faut bien le dire, exemplaire.

Une lecture politique

Tempels n'était ni le seul, ni même le premier à tenter de décrire, d'un point de vue occidental, un système de pensée « primitif ». On pourrait remonter jusqu'à Auguste Comte (1830-1842) au moins, qui voyait dans le fétichisme, stade initial de l'état théologique, la première « philosophie » de l'humanité, ou jusqu'à Edward B. Tylor (1871), qui percevait dans l'animisme un système général d'interprétation des phénomènes propre à la « culture primitive ». On pourrait citer bien d'autres auteurs, tel Paul Radin qui, dès la fin des années 1920 aux États-Unis, présentait au public ses observations sur « le philosophe primitif », en prenant le contre-pied des idées reçues sur l'immersion de l'individu dans le groupe et en insistant au contraire, pour sa part, sur l'existence d'une classe d'intellectuels parfaitement identifiables (Radin 1927). Et l'on connaît bien, en France, les travaux de Marcel Griaule (1948) et de son école sur la mythologie des Dogon de l'actuel Mali. L'Institut africain international a organisé par ailleurs en 1960 à Salisbury, l'actuelle Harare, un séminaire dont les actes devaient être publiés en 1965, sur les « systèmes de pensée africains » (Fortes & Dieterlen 1965).

Pourquoi donc me suis-je focalisé sur ce petit livre de Tempels ? Sans doute, comme je l'ai dit, à cause de son titre fortement publicitaire, mais aussi, au-delà de cet effet publicitaire, en raison du contraste

entre l'ambition déclarée du livre et son contenu réel, entre le haut degré de systématisation voulu par l'auteur et la relative pauvreté des idées ainsi systématisées.

Ma critique de l'ethnophilosophie n'est pas non plus la première, ni la seule. Alfons Smet (1975) a très utilement attiré l'attention sur les réactions suscitées par la première édition de *La Philosophie bantoue*, publiée à Elisabethville, l'actuelle Lubumbashi, dès 1945, avant d'être reprise et plus largement diffusée par les Éditions Présence africaine (Tempels 1949a). Il vaut encore la peine de lire aujourd'hui la critique très équilibrée d'Edmond Boelaert (1946) et celle, plus tardive puisqu'elle est postérieure à l'édition parisienne du livre, de Léon de Sousberghe (1951), lui-même auteur d'un essai sur la philosophie du primitif (1936).

Mais le plus important ici est la critique politique cinglante d'Aimé Césaire. *Grosso modo*, elle consiste à mettre en cause la pertinence même de la problématique du bon missionnaire par rapport au contexte socio-politique local. Le militant anticolonialiste ne fait pas dans le détail. D'un seul et même geste, il renvoie à leur sauvagerie ou à leur sottise :

« [...] non seulement gouverneurs sadiques et préfets tortionnaires, non seulement colons flagellants et banquiers goulus, non seulement macrotteurs politiques lèche-chèques et magistrats aux ordres, mais pareillement et au même titre, journalistes fielleux, académiciens goîtreux endollardés de sottises, ethnographes métaphysiciens et dogoneux, théologiens farfelus et belges, [...] tous suppôts du capitalisme, tous tenants déclarés ou honteux du colonialisme pillard, tous responsables, tous haïssables, tous négriers, tous redevables désormais de l'agressivité révolutionnaire » (Césaire 1962 : 37-38).

Je n'examine pas ici le détail de cette critique. Césaire nous montre par l'exemple en quoi consiste une lecture politique des textes les plus théoriques et en apparence les plus déconnectés de la réalité. La vigilance militante, et elle seule, pouvait permettre de remarquer dans *La Philosophie bantoue* certains détails, qui sont plus que des détails, et qu'une lecture naïve ne remarque guère. Par exemple, cette déclaration ingénue du bon missionnaire :

« Les Bantous nous ont considérés, nous les Blancs, et ce, dès le premier contact, de leur seul point de vue possible, celui de leur philosophie bantoue [...] (et) nous ont intégrés, dans leur hiérarchie des êtres-forces, à un échelon fort élevé ».

Déclaration qui fait bondir aussitôt le lecteur averti :

« Autrement dit, obtenez qu'en tête de la hiérarchie des forces vitales bantoues, prenne place le Blanc, et le Belge singulièrement, et plus singulièrement encore Albert ou Léopold, et le tour est joué. On obtiendra cette merveille : *le Dieu bantou sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantou qui osera y porter la main* » (*Ibid.* : 45, souligné dans le texte).

La critique est sévère, mais juste en son principe. Il faut parier que Tempels lui-même était de bonne foi et n'avait pas conscience de ces graves implications de son discours⁶. Du reste, ici encore, les travaux du père Smet obligent à corriger l'image de l'homme qui pouvait se dégager de cette lecture. Avant *La Philosophie bantoue*, le missionnaire avait publié, parfois sous l'anonymat, plusieurs articles polémiques qui attestaient son appartenance à une sorte de gauche coloniale : un groupe de Belges réunis autour de magistrats comme Émile Possoz et André Rubbens, et qui étaient très critiques sur les méthodes brutales de l'administration coloniale, protestant ouvertement contre les excès de la répression qui s'abattait alors sur les « indigènes »⁷. Je m'en suis expliqué voici vingt ans devant la Société française de philosophie, qui m'avait honoré d'une invitation (Hountondji 1987). Tout en admettant que cette restitution du contexte politique obligeait à une lecture plus indulgente de *La Philosophie bantoue*, je relevais cependant dans l'ouvrage l'acharnement de l'auteur, et pour ainsi dire sa hargne contre ceux qu'on appelait alors les « évolués », et qui pouvaient apparaître comme les dirigeants naturels des ouvriers congolais en révolte⁸. J'en conclusai que le bon missionnaire – et avec lui tous les « coloniaux de bonne volonté » – était un peu l'avant-garde d'une arrière-garde, que cette gauche coloniale aspirait probablement à diriger elle-même les masses congolaises en mouvement et à en devenir le porte-parole exclusif, et que ce paternalisme politique était comptable, en définitive, des incongruités de l'ethnophilosophie.

On n'évoquera ici que pour mémoire les écrits pastoraux de Tempels auxquels *La Philosophie bantoue* devait servir d'introduction. Le missionnaire sera désormais perçu sur le terrain comme le prophète d'un mouvement

6. Je n'ai jamais eu l'occasion de le rencontrer personnellement, mais je me souviens bien d'un autre auteur qui, en toute bonne foi, avait écrit des choses qui paraissaient à Césaire de pures énormités. Octave Mannoni participait, avec sa femme Maud, à un colloque organisé par *Présence africaine* et l'Association italienne des amis de *Présence africaine* à l'université de Pérouse, en Italie, en été 1964, sur « La présence de l'Afrique dans le monde de demain ». J'avais déjà savouré la mise en pièces truculente de sa *Psychologie du Malgache* par Césaire dans le *Discours sur le colonialisme*. Mais l'homme me paraissait tellement ouvert, tellement fin, et d'une conversation si agréable, que je crus avoir affaire à un homonyme qui portait simplement le même nom. J'osai lui poser la question. C'était bien lui, et il le reconnut, le plus simplement du monde, qu'on ne se rend pas toujours compte, quand on écrit, des implications et des interprétations possibles...

7. Cf. Placide Tempels, *Écrits polémiques et politiques*, reproduction anastatique par Alfons Smet, Kinshasa-Limete, Faculté de théologie catholique, 1979. Le recueil comprend cinq articles parus dans *L'Essor du Congo* en 1944 et 1945. De larges extraits en sont repris dans l'ouvrage collectif dirigé par André Rubbens, *Dettes de guerre*, Élisabethville, L'Essor du Congo, 1945.

8. En 1942, des troubles éclatent à Élisabethville (l'actuelle Lubumbashi) ; en février 1944, l'armée se mutine à Luluabourg (l'actuelle Kananga) ; en mai 1944, une révolte indigène se déclenche dans la région de Masisi. Ces troubles constituent l'arrière-plan social et politique des articles de Tempels sur « La philosophie de la rébellion » et « Justice sociale », parus dans *L'Essor du Congo*, comme ils constituent l'arrière-plan de ce manifeste politique de la gauche coloniale qu'est *Dettes de guerre* (cf. *supra* note 7).

charismatique au sein de l'Église catholique, la *Jamaa*. Cette carrière de guide spirituel est jalonnée par toute une série d'écrits. Certains sont très brefs, comme « Catéchèse bantoue » (1948) et *La Christianisation des philosophies païennes* (1949b). D'autres sont plus étendus comme *Notre rencontre* (1962a), volume I, publié sous imprimatur, et le manuscrit de *Notre rencontre* (1962b), volume II, qui n'a jamais reçu l'imprimatur⁹. On n'évoquera pas non plus les démêlés du missionnaire avec le Vatican. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que *La Philosophie bantoue*, replacée dans le contexte de la longue carrière de l'auteur, apparaît rétrospectivement comme un accident de parcours¹⁰.

Un mot plus ancien qu'on ne croit

Ma critique n'était, je l'ai dit, ni la première, ni la seule. Le 19 mars 1965, Franz Crahay (1965) donnait à l'Institut Goethe de Léopoldville (l'actuelle Kinshasa) une conférence retentissante, qui devait être publiée la même année à Paris, dans *Diogène*. Par ailleurs, Alioune Diop me confiait, quelque temps après, la charge de créer un « Dossier philosophique » dans la revue *Présence africaine*. J'ai été heureux de publier, dans ce cadre, un article de Fabien Eboussi-Boulaga (1968), la critique la plus complète et la plus méthodique qui ait jamais été écrite de *La Philosophie bantoue*.

Mais ce n'était pas tout. Peu après mon article de *Diogène*, par pure coïncidence, et sans concertation préalable entre nous, Marcien Towa (1971a) utilisait à son tour le mot « ethnophilosophie » dans un petit essai publié à Yaoundé, pour fustiger une certaine pratique de la philosophie. Ce que Towa reproche à l'ethnophilosophie, c'est avant tout sa méthode. Celle-ci fait l'amalgame entre le discours descriptif de l'ethnologie et le discours démonstratif de la philosophie, elle glisse subrepticement de l'un à l'autre et, faisant d'abord semblant de reconstituer de manière objective un système de pensée, se mue soudain, sans crier gare, en apologie de ce système. Towa ne met donc pas vraiment en cause l'idée d'une philosophie collective. Tout ce qu'il refuse, c'est la méthode hybride par laquelle nos auteurs prétendent l'établir. Sa cible principale n'est pas non plus le père Tempels (qui fait au contraire l'objet de la même appréciation élogieuse que Paul Masson-Oursel), mais les épigones du franciscain belge, et singulièrement quelques philosophes camerounais qui s'étaient fait localement un nom en s'essayant au même genre d'analyse. Ce que Towa récuse, c'est cette « philosophie africaine dans le sillage de la négritude », qui n'est

9. Sur tous ces écrits, on lira avec intérêt Alfons Smet (1977).

10. On consultera avec profit Johannes Fabian (1970, 1971) et Willy de Craemer (1977).

qu'une re-formulation, dans le langage de la philosophie, d'une idéologie qui lui paraît, en elle-même, tout aussi inacceptable (1971b).

Nous nous sommes ainsi trouvés, Marcien Towa et moi-même, associés *de facto* à la critique de ce que nous appelions, l'un et l'autre, l'ethnophilosophie. Comme on pouvait s'y attendre, cette critique a suscité une vive polémique. Sans doute a-t-elle eu pour l'essentiel, un effet éminemment positif : celui d'assainir la pratique philosophique en Afrique en mettant en garde contre une confusion des genres qui devenait envahissante. Mais alors même qu'elle déblayait ainsi le terrain pour de nouvelles orientations et de nouveaux styles de recherche, elle suscitait, de la part de certains, ce que j'ai appelé une « ethnophilosophie savante », par opposition à l'ethnophilosophie naïve des premiers disciples de Tempels. On ne se contentait plus alors de décrire les systèmes de croyances précoloniaux en les présentant comme autant de philosophies, mais on s'efforçait en outre de justifier cette démarche, de la légitimer avec force arguments en allant jusqu'à prétendre qu'elle seule était acceptable pour le philosophe africain d'aujourd'hui. Ainsi comprise, l'ethnophilosophie savante était d'abord le fait de quelques universitaires qui se voyaient déjà trop engagés dans l'ancienne pratique pour se remettre eux-mêmes en cause. Ainsi, on ne comprend rien à la contre-critique vigoureuse de la critique de l'ethnophilosophie développée par un auteur comme Koffi Niamkey (1976), on ne comprend surtout rien à l'agressivité, parfois gratuite, de cette contre-critique, si on ignore que Niamkey venait lui-même de soutenir à Paris une thèse de troisième cycle sur le système de pensée des Akan de Côte-d'Ivoire (1974).

Le père Meinrad Hebga est encore un autre cas. S'il publie un paradoxal et provocateur « Éloge de l'ethnophilosophie » (1982), c'est aussi sans doute pour défendre après coup une thèse qu'il avait soutenue en 1968 à Rennes (Hebga 1968). Mais en dehors de cette thèse, il avait déjà publié une œuvre abondante avec laquelle on pouvait être ou ne pas être d'accord, mais qui, dans tous les cas, imposait le respect¹¹.

Je ne crois pas que l'article d'Alexis Kagame (1971) sur « L'ethnophilosophie des Bantu », soit une réaction à ma critique de l'ethnophilosophie. L'article paraissait en effet dans le même ouvrage collectif qu'un petit texte de moi (Hountondji 1971) qui le suivait immédiatement dans le volume, et que j'avais remis pour publication *avant* la parution de mon article de *Diogenes*.

11. Cf. Meinrad Hebga, « Christianisme et négritude », in A. Abble *et al.*, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Le Cerf, 1956 : 189-203 ; « Plaidoyer pour les logiques d'Afrique noire », in G. Calame-Griaule *et al.*, *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958 : 104-116 ; « Acculturation et chances d'un humanisme africain moderne », *Présence africaine*, 1968, 68 : 164-174 ; et en collaboration avec un groupe de chercheurs, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Clé, 1973 et *Sorcellerie, chimère dangereuse ?* Abidjan, INADES, 1979.

Il faut maintenant lever une équivoque : le mot « ethnophilosophie » ne vient ni de Towa, ni de moi. En ce qui me concerne, j'ai cru devoir le forger dans la foulée d'une critique de Tempels. Je ne me suis pas souvenu, sur le coup, que j'avais déjà rencontré ce mot dans mes lectures, sous la plume d'un auteur qui était loin de l'employer dans un sens péjoratif : Kwame Nkrumah. Dans son autobiographie publiée en 1956, ce dernier racontait en effet comment, après avoir obtenu son Master's en 1943 à l'université de Pennsylvanie, il s'était inscrit aussitôt pour préparer « une thèse en ethno-philosophie », et que cette thèse était restée inachevée jusqu'à son départ pour Londres en 1945. Le mot était lâché sans aucune explication, et paraissait désigner une discipline existante. Je devais apprendre d'un ancien collaborateur de Nkrumah, William Abraham, que j'ai eu plaisir à rencontrer à Düsseldorf en 1982¹², que Nkrumah avait effectivement rédigé cette thèse, sans avoir le temps d'y apporter les ultimes corrections en vue de la soutenance. Abraham était alors en poste à l'université de Californie à San Francisco. C'est à lui que je dois d'avoir reçu, au cours d'un voyage aux États-Unis quatorze ans plus tard en 1996, une photocopie complète de ce manuscrit. La thèse dactylographiée avait été répertoriée aux Archives nationales du Ghana à Accra, mais William Abraham doutait qu'elle s'y trouvât encore, étant donné les manifestations d'hostilité qui avaient suivi la chute de l'*Osagyefo* en 1964.

Le mot « ethno-philosophy » figurait en toutes lettres dans le sous-titre¹³. On aurait pu s'attendre à ce que ce terme soit « amené », c'est-à-dire historiquement situé et justifié dans le corps de la thèse. Mais sauf erreur de ma part, on ne trouve rien de tel. Nkrumah utilise le mot comme s'il allait de soi, sans citer l'auteur ou les auteurs à qui il l'emprunte. Je devais donc formuler l'hypothèse que l'ethnophilosophie, replacée dans son contexte historique, était une de ces disciplines nées aux États-Unis dans la foulée des ethnosciences, qui s'étaient elles-mêmes développées à partir de l'étude ethnolinguistique des langues et cultures amérindiennes : ethnobotanique, ethnozoologie, etc. L'originalité du chercheur africain qu'était Nkrumah était donc d'appliquer à sa propre société la théorie et la méthodologie de cette discipline déjà reconnue (Hountondji 1998)¹⁴.

12. Brillant intellectuel et alors chef du département de philosophie de l'université du Ghana à Legon (Accra), William Abraham était membre du *brain trust* du président Nkrumah. On lira avec intérêt son grand ouvrage de synthèse *The Mind of Africa: the Nature of Human Society*, London, Weidenfeld & Nicolson / Chicago, University of Chicago Press, 1962.

13. Kwame Nkrumah, *Mind and Thought in Primitive Society. A Study in Ethno-Philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*, dactylog., s.l., s.d., répertorié aux National Archives of Ghana (Accra), sous la référence JOB N° P. 129/63-64.

14. L'hypothèse la plus simple et la plus économique, en l'état actuel de notre information, aurait été d'admettre que ce néologisme avait été forgé par Nkrumah lui-même. Cette hypothèse .../...

On ne peut se soustraire à cette évidence : dans toute société en général, dans toute société villageoise en particulier, prévaut une conception de l’homme et de l’univers. Cette conception varie-t-elle du tout au tout, varie-t-elle seulement à un degré minime, ou reste-t-elle fondamentalement la même d’une société à l’autre ? Et si on trouve qu’elle varie, à quoi faut-il attribuer cette variation ? Peut-on établir, par exemple, des traits communs aux sociétés rurales, des caractéristiques communes à la civilisation rurale en Europe et en Afrique, qui permettraient de penser et, du même coup, de relativiser des spécificités qui resteraient autrement incompréhensibles, et qu’une observation superficielle serait tentée d’ériger en absolu ? Peut-on, par ce biais, échapper à la tentation, ou à tout le moins, aux excès des idéologies particularistes comme celle de la négritude ou, *mutatis mutandis*, de la malégassitude, de l’arabité, de l’ivoirité, etc. ?

On peut, et si l’on est rigoureux, on doit surseoir, d’abord, à poser une question aussi générale, et s’atteler à décrire minutieusement, à analyser modestement, dans un espace géographique limité, ce qui se donne à voir et à entendre. C’est à ce travail que se livre Marc Augé avec patience, avec passion. Ce qui fait la force de son analyse, c’est qu’elle parvient à tenir les deux bouts de la chaîne : le bout théorique et le bout empirique. *Théorie des pouvoirs et idéologie* (1975) se veut une « étude de cas ». Il reste, à ce titre, collé au terrain, aux réalités sociales et culturelles des Alladian, des Avikam et des Ébrié de la basse Côte-d’Ivoire. Mais dans le même temps, on a affaire à une analyse savante, amplement informée des derniers développements de la théorie.

L’observation de ces communautés avait amené l’auteur à constater l’omniprésence des croyances à la sorcellerie, la prégnance de ces croyances, leur impact sur la vie de tous les jours et les relations interpersonnelles. Du coup il fallait décrire comment fonctionnent ces croyances, et reconstituer dans son ensemble la théorie de la personne à laquelle elles étaient forcément liées, le système de représentations qui leur donne sens et les rend en apparence si plausibles.

L’ouvrage comprend, on le sait, quatre parties. La première (« Les hommes et les dieux ») tente de reconstituer le système sociopolitique des trois sociétés étudiées et leurs panthéons respectifs. L’auteur essaie, dans la seconde (« Pouvoirs noirs »), de « dégager le noyau dur des croyances traditionnelles », puis, dans la troisième (« Pouvoir blanc »), de montrer comment

[Suite de la note 14] n’est toujours pas exclue. Je n’ai pas voulu la faire trop vite, compte tenu de la manière d’écrire de Nkrumah, qui ne se met pas toujours en peine de mettre ses citations entre guillemets – ce qui était probablement admis dans les habitudes universitaires de l’époque.

ces croyances ont commencé à s'éroder suite à l'agression européenne de la fin du XIX^e siècle, sous l'effet cumulé de l'évangélisation et de la conquête coloniale. La quatrième partie présente des histoires villageoises et des confessions individuelles, qui sont autant de cas concrets qui illustrent l'analyse proposée.

Personne n'a jamais vu un sorcier. L'anthropologue n'a jamais décrit nulle part, souligne Marc Augé, des pratiques d'ensorcellement. Par contre il observe et décrit trois choses : des personnes à qui arrivent des malheurs, des accusations de sorcellerie visant à identifier le ou les responsables de ces malheurs, et des pratiques de contre-sorcellerie. Ainsi est mise à sa place ce qu'on appelle couramment la « sorcellerie », et qu'il faut apprendre à percevoir comme une construction idéologique plutôt que comme une réalité ; comme un fantasme collectif, jamais mis en cause mais jamais démontré, une de ces convictions unanimement partagées qui se révèlent, avec un peu de recul, parfaitement arbitraires.

Edward Evans-Pritchard (1950) avait consacré à cette question, on le sait, une étude considérée comme un classique en la matière. Marc Augé s'y réfère et en tire les conséquences, citant, à l'occasion, d'autres anthropologues qui avaient, avant lui et comme lui, fait le même constat¹⁵. Ainsi John Middleton et Edward Winter (1963), sur la base de leurs observations en Afrique de l'Est, et partant d'une distinction classique des anthropologues de langue anglaise entre *sorcery* et *witchcraft* (sorcellerie malfaisante et bienfaisante) proposaient-ils, en manière de synthèse, la notion englobante de *wizardry*, correspondant très exactement au français « sorcellerie ». Marc Augé se réfère volontiers à cette étude¹⁶.

La sorcellerie n'est donc pas un pouvoir mystique appartenant réellement à des personnes déterminées. C'est un pouvoir maléfique *supposé*. Que cette supposition ne soit jamais vécue comme une supposition, mais toujours comme une certitude par les membres de la communauté eux-mêmes, qu'elle ne soit jamais mise à distance dans un acte de recul et de liberté intellectuelle, voilà précisément ce qui intéresse l'anthropologue. Plutôt qu'un pouvoir mystique détenu par certains individus,

15. Je cite, pour rafraîchir la mémoire à qui l'aurait oublié : « Le phénomène de la sorcellerie est constitué de croyances et de pratiques (dites d' "anti-sorcellerie") liées à ces croyances. Ce que l'ethnologue étudie c'est un ensemble de croyances admises par une société ; ainsi les caractères attribués au sorcier de telle ou telle société sont des stéréotypes admis par l'opinion courante, "bien pensante". C'est là une constatation d'évidence déjà souvent faite » (Augé 1975 : 87).

16. Je propose une traduction du texte lumineux de Middleton et Winter, cité en anglais par Marc Augé (*Ibid.* : 87) : « L'étude de la sorcellerie (*wizardry*) se ramène presque exclusivement à l'étude des croyances que les gens entretiennent sur les capacités et activités d'autres personnes, et des actions qu'ils prennent pour parer aux attaques ou les contrer quand ils croient qu'elles ont eu lieu... En matière de sorcellerie, on a affaire avant tout aux idées que les gens se font sur les actions maléfiques secrètes d'autres gens ».

l'anthropologue appellera sorcellerie « un corps de croyances générales » compris comme un fait idéologique dont il tentera d'élucider le fonctionnement et les conditions de possibilité.

De grandes difficultés de lecture prennent leur source dans cette équivoque. Le même mot, « sorcellerie », est utilisé dans deux sens totalement différents. Pour l'homme de la rue à Cotonou, Dakar, Lagos, Kinshasa et plus encore à la campagne, la sorcellerie est un pouvoir maléfique réel. Pour des anthropologues comme Middleton, Winter et Augé, la sorcellerie, c'est le « phénomène de la sorcellerie », c'est-à-dire une illusion collective. Mais ils ne le disent pas clairement. Il faut lire entre les lignes pour le deviner. L'étudiant africain à qui vous expliquez Marc Augé finit toujours par poser la question de confiance : « Où veut-il en venir ? Il y croit ou il n'y croit pas ? ». Vous aurez beau tourner autour du pot, plaider pour la nécessité d'un recul et d'une mise en perspective critiques. Au bout de cette gymnastique, vous n'échapperez pas à cette question lancinante. Mieux, on vous demandera, pour finir : « Que pensez-vous, vous-même, de cette posture théorique ? ». Et vous apparaissez forcément comme un grand naïf, malgré vos soixante ans depuis longtemps révolus.

C'est que vos interlocuteurs, dans leur très grande majorité, se tiennent encore *dans* ces croyances¹⁷. Prendre du recul par rapport à un système aussi prégnant, aussi omniprésent, ne va pas de soi. Pourtant, cette mise à distance seule permet la connaissance. Seule elle rend possible l'étude des mécanismes et du fonctionnement de ce corps de croyances.

Théorie des pouvoirs et idéologie le montre bien. Pour qui reste immergé dans le système, ni la maladie, ni la mort, ne sont jamais naturelles : elles sont toujours l'effet d'une malveillance. Il faut donc toujours chercher le coupable. L'interrogation du cadavre, conduite selon des rituels précis, est une de ces méthodes qui permettent d'identifier infailliblement, dans chaque cas, l'auteur de la mort. Une fois extorqué, sous l'effet conjugué de la fatigue et des menaces, l'aveu de l'accusé, ce dernier est sommé de dénoncer ses complices et autres associés. Ainsi terrorisés par l'entourage, on imagine aisément qu'accusés et co-accusés finissent par trouver plus commode et plus simple de céder à la pression sociale, au point de se croire eux-mêmes effectivement coupables.

Dans le langage des contre-sorciers et autres exorcistes sous influence chrétienne, tel le prophète Albert Atcho sur lequel Marc Augé concentre son étude, et qui est l'héritier et le continuateur du prophète Harris, les

17. Ces croyances sont renforcées par des expériences et des faits réels, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont parfois troublants. Même si l'on est rationaliste jusqu'au bout des ongles, on doit à la vérité de rester ouvert, attentif, interrogateur, en reconnaissant les limites de l'explication rationnelle et le champ immense des phénomènes encore inconnus.

coupables sont les « diables » dont le pouvoir maléfique doit être neutralisé par un pouvoir supérieur. La ferme détermination du contre-sorcier, la mise en scène et la théâtralisation qui caractérisent les séances d'exorcisme elles-mêmes, renforcent ainsi les croyances à la sorcellerie et ce qui en est la base : la « conception persécutive du malheur »¹⁸.

Le dit et le non-dit : l'idéo-logique comme hypothèse

Marc Augé s'attache à mettre en évidence cette « logique du malheur ». Il tente, du même coup, de « situer la place des croyances à la sorcellerie dans l'ensemble idéologique en essayant de le définir et de le délimiter » (1975 : 104). Car ces croyances renvoient, de toute évidence, à des conceptions de l'homme irréductibles au dualisme judéo-chrétien de l'âme et du corps. Il faut donc reconstituer ces théories de la personne et même, au-delà des doctrines anthropologiques ainsi reconnues, reconstituer les conceptions de l'univers auxquelles elles se rattachent. Il faut pour cela se mettre résolument à l'écoute, et prêter attention au discours des « théoriciens indigènes ».

Il n'y a aucun mal à appeler « philosophie », dans un sens très large du mot, ces conceptions de l'univers, à condition de s'entendre sur les limites de cet emploi. Marc Augé observe justement comment E. Evans-Pritchard, dans sa conclusion à *Nuer Religion* (1956), « souligne avec force que ce n'est pas la religion ou la magie qu'il convient d'étudier séparément, mais un ensemble à la fois plus général et plus spécifique qu'il appelle, faute d'un autre terme, "philosophie" ». Il n'y a aucun inconvénient à reprendre cet usage habituel du mot « philosophie » qui, dans le langage courant, désigne un ensemble d'opinions ou, au mieux, un système

18. Les Béninois se souviennent : sous un régime qui se voulait marxiste-léniniste, celui du Parti de la Révolution populaire du Bénin, les plus hautes instances du Parti et de l'État ont déclenché le plus officiellement du monde, en 1979, une chasse aux sorciers. Le motif ? Une sécheresse inhabituelle qui risquait d'avoir, dans certaines régions du pays, des effets catastrophiques sur l'agriculture. Des camps de détention pour sorciers et sorcières furent créés à la hâte, où les malheureux boucs émissaires furent regroupés et passablement malmenés. Certains en sont morts. Tous ont été humiliés. Le grand slogan de l'époque était : « À bas la féodalité ! » Une analyse sommaire voyait en effet dans la sorcellerie une survivance du régime « féodal » que la révolution prolétarienne devait justement balayer. L'entrée en scène des sorciers, soupçonnés de se livrer à une rétention durable des pluies, était perçue, du coup, comme l'expression d'une ultime résistance des « féodaux ». L'occasion était belle, pour certains, de régler quelques comptes avec des voisins ou des voisins incommodes. Il y eut, bien entendu, quelques protestations vite étouffées. J'ai cru bien faire, pour ma part, en publiant simplement dans l'unique quotidien de l'époque, *Ehuzu* (mot fon qui veut dire « révolution »), une « Bibliographie sur la sorcellerie » précédée d'une introduction très sobre de quelques lignes, qui annonçait que le phénomène avait été abondamment étudié par des auteurs marxistes, et qu'il ressortait de ces études qu'au fond, le vrai problème n'était pas celui de la sorcellerie, mais celui des croyances à la sorcellerie. L'article est passé, bien entendu, inaperçu.

de pensée plus ou moins structuré, à ne pas confondre avec la discipline qui porte le même nom. On observera du reste qu'à l'époque où paraissait *Nuer Religion, La Philosophie bantoue* de Tempels était déjà largement connue, bien que non encore traduite en anglais¹⁹. L'anthropologue britannique savait par conséquent que cet emploi du mot ne choquerait personne, même pas les spécialistes de la discipline.

Reconstituant ainsi les conceptions de la personne, et plus généralement, les systèmes de pensée des lagunaires de Côte-d'Ivoire, Augé (1975 : 164-168) se retrouve de plain-pied avec d'autres analystes de la pensée akan tels que Georges Niangoran Bouah (1964), Kofi Busia (1954), Joseph Danquah (1944) et Hans Debrunner (1961), qu'il cite abondamment. Le lecteur béninois ne peut s'empêcher de rapprocher de ces études classiques les nombreux travaux sur la conception de la personne chez les Fon, les Gun, les Yoruba ou sur d'autres populations du pays (voir par exemple Lalèyê 1970 ; Kossou 1983 ; Agossou 1971). Le lecteur congolais, ougandais, camerounais, sénégalais, fera de même parce que partout, en Afrique, de telles études abondent.

Il y a plus : l'étude de Marc Augé permet de relire d'un œil nouveau un ouvrage comme *Dieu d'eau* de Marcel Griaule (1948), voire, *La Philosophie bantoue* de Tempels, et plus généralement toutes les tentatives de restitution des systèmes de pensée africains. *Théorie des pouvoirs et idéologie* permet de situer le niveau de légitimité de ces tentatives. Par rapport à cette littérature, l'ethnophilosophie est une dérive. Mais outre que cette dérive n'est pas inévitable, l'étude des systèmes de pensée reste, en elle-même et par elle-même, indispensable.

Une telle étude, cependant, ne suffit pas. Au-delà des constructions idéologiques produites dans une civilisation de l'oralité, au-delà du discours des théoriciens indigènes et de la synthèse plus ou moins fidèle proposée par l'ethnologue, Marc Augé invite à reconstituer « l'idéo-logique », c'est-à-dire la logique des représentations collectives. Voilà un concept difficile, il faut bien le reconnaître. On ne voit pas d'emblée en quoi l'idéo-logique diffère de ce qu'on appelle habituellement l'idéologie. À lire et à relire le texte de Marc Augé, on voit bien que ce concept renvoie à une discussion serrée avec d'autres approches à l'intérieur de la théorie marxiste. L'idéo-logique est d'abord une alternative au « langage des instances et (à) sa verticalité métaphorique ». Aux yeux de Marc Augé, certaines réalités que

19. L'édition en anglais, traduite du néerlandais par Colin King, avec une préface de Margaret Mead, ne devait paraître qu'en 1959 : cf. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence africaine.

l'on présente habituellement comme des infrastructures par opposition à la superstructure idéologique doivent être lues, elles aussi, comme des faits d'idéologie parce qu'elles relèvent aussi de l'ordre des représentations :

« Lorsque les empiristes parlent des rapports entre organisation sociale et religion, par exemple, ils parlent en fait des rapports entre deux ordres de représentations, ils décrivent une cohérence, non une correspondance, une idéo-logique, non le fonctionnement d'une idéologie toute de transparence » (1975 : XIX).

Plus généralement :

« Les grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentations au même titre que l'organisation religieuse ; plus exactement organisation et représentation sont toujours données ensemble ; une organisation n'existe pas avant d'être représentée » (*ibid.*).

Une fois constaté cela, on doit penser autrement les rapports entre ce qu'on appelait jusqu'ici la base, la structure, ou l'infrastructure économique, sociale et politique, d'une part, et la superstructure idéologique d'autre part ; l'on doit aussi penser les rapports entre les différents types d'organisation (économique, sociale et politique) sans recourir au langage des métaphores verticales, et en renonçant à chercher la vérité d'un « niveau » à un autre niveau :

« L'existence de "rapports" entre organisations est [...] elle aussi un fait d'évidence [...]. C'est la nature de ces rapports qui fait problème, et l'on tente de démontrer ici, une fois constatée la simultanéité logique d'une part des notions d'organisation et de représentation, d'autre part des différents types d'organisation, qu'elle est d'ordre syntaxique. L'idéo-logique, c'est en ce sens la syntaxe du discours théorique de la société sur elle-même » (*ibid.*).

Doit-on chercher cette syntaxe en se mettant à l'écoute des « sages » et autres porte-parole de la société ? L'auteur nous met en garde contre une telle simplification :

« Il n'y a pas de discours sans sujet et la société n'est pas un sujet ; aussi bien ne disposons-nous pour construire l'idéo-logique que des discours partiels qui l'impliquent sans la dévoiler dans sa totalité. L'idéo-logique ne constitue pas la somme des discours que pourrait tenir sur la société le plus averti, le mieux initié de ses membres ; elle est la structure fondamentale (la logique syntaxique) de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société » (*ibid.* : XIX-XX).

On le voit, il ne suffirait pas de mettre bout à bout, par exemple, les récits de tous les Ogotemméli de la société dogon, ou de tous les « théoriciens indigènes » de n'importe quel groupe ethnique, pour obtenir l'idéo-logique de ce groupe. L'idéo-logique n'est ni un discours linéaire ni une somme de discours linéaires. Mais elle se construit. Elle n'est, au fond, qu'une vaste hypothèse. L'idéo-logique, c'est la perspective unique à partir

de laquelle on devrait pouvoir, d'un coup d'œil, saisir la cohérence d'ensemble de toutes les composantes d'un système social. En s'engageant dans cette démarche qui tend à reconstituer l'idéo-logique lignagère, Marc Augé espère pouvoir « renouer le fil alternativement coupé ou trop tendu qui continue à lier, vaille que vaille, le matérialisme structuraliste et le matérialisme marxiste » (*ibid.* : xx).

Je ne m'engagerai pas ici dans ce débat spécifique. Toutefois, si l'idéologique n'est qu'une hypothèse, et jamais une réalité donnée, si elle exprime une cohérence supposée qui n'est jamais formulable dans sa totalité, mais que l'on peut, au mieux, esquisser par touches successives, on peut craindre qu'elle ne soit, en définitive, une forme nouvelle de la chose en soi kantienne. Plus exactement, elle aurait le statut de l'inconscient freudien, le statut d'un inconscient collectif qui fonctionnerait comme une rationalité cachée, jamais perçue en totalité mais dont les effets perceptibles attesteraient constamment la présence (Hountondji 2007).



Quelles que soient, cependant, ces difficultés théoriques de la notion, l'hypothèse me paraît extrêmement féconde. Elle remet à leur juste place les discours, les initiatives, les revendications les plus personnelles en montrant comment, par-delà leur prétention à l'originalité, ils sont dictés, directement ou indirectement, par une pensée pré-personnelle, un ensemble de normes et d'exigences qui sont toujours déjà là, antérieures au sujet qui s'affirme ici et maintenant. L'analyse de Marc Augé converge ainsi, pour l'essentiel, avec celles de l'ethnolinguistique qui ont conduit à l'hypothèse de Sapir-Whorf : l'hypothèse de la relativité linguistique. Plus exactement, les présuppositions tacites de toute langue, sa manière spécifique de découper le réel, sa classification de la flore et de la faune, sa compréhension particulière de l'ordre et de la syntaxe des choses, seraient partie intégrante de l'idéo-logique au sens large, comprise comme une logique des représentations collectives.

Sur un point essentiel, cependant, je n'ai pas changé d'avis (Hountondji 1982, 1990, 2002). La tâche du philosophe ne saurait se limiter, en Afrique, à reconstituer l'idéo-logique ou, pour reprendre les termes de Niamkey, « l'articulation logique de la pensée » de sa société. Plutôt que de revendiquer une pensée-déjà-là ou d'en faire l'apologie en la présentant comme une alternative crédible à ce qu'on appelle, en Occident, la philosophie, nous serions mieux inspirés de prendre acte de ces conditionnements intellectuels et affectifs, de les étudier en effet systématiquement, d'en prendre conscience *pour mieux nous en libérer*. Une meilleure connaissance de nos « philosophies », de nos systèmes de pensée traditionnels et des

logiques cachées qui les sous-tendent, reste indispensable aujourd'hui comme hier. Elle ne doit plus nous conduire à l'autosatisfaction ou aux revendications d'un nationalisme culturel dépassé, mais à une plus grande lucidité pour faire face, de manière plus avisée, aux interrogations et aux tâches du présent.

Université d'Abomey-Calavi, Cotonou (Bénin)
pjhountondji@yahoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Afrique/*Africa* – pensée africaine/*african systems of thought* – philosophie/*philosophy* – ethnophilosophie/*ethno-philosophy* – sorcellerie/*sorcery-witchcraft* – idéo-logique/*ideology*.

Agossou, Jacob

1971 *Gbèto et Gbèdoto (l'homme et le Dieu-créateur) : de la dialectique de participation vitale à une théologie de l'accoutumance divine selon la mentalité des populations du sud-Dahomey*. Paris, Institut catholique, thèse de doctorat.

Augé, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hermann.

1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*. Paris, Flammarion.

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette.

Augé, Marc, ed.

1974 *La Construction du monde. Religion, représentation, idéologie*. Paris, Maspero.

Boelaert, Edmond

1946 « La philosophie bantoue selon le R. P. Placide Tempels », *Æquatoria* 9 : 81-90.

Busia, Kofi

1954 « The Ashanti », in International African Studies, *African Worlds. Studies on the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. London-New York, Oxford University Press.

Césaire, Aimé

1962 [1950] *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine.

Comte, Auguste

1830-1842 *Cours de philosophie positive*. Paris, 6 vol.

Craemer, Willy de

1977 *The Jamma and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaïre*. Oxford, Clarendon Press.

Crahay, Franz

1965 « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », *Diogenès* 52 : 61-84.

Danquah, Joseph

1944 *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*. London-Redhill, Lutterworth Press.

Debrunner, Hans

1961 *Witchcraft in Ghana. A Study on the Belief in Destructive Witches and its Effect on the Akan Tribes*. Accra, Presbyterian Book Depot.

Diop, Alioune

1949 « Niam M'paya, ou de la fin que dévorent les moyens ». Préface à *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels.

Eboussi-Boulaga, Fabien

1968 « Le Bantou problématique », *Présence africaine* 66 : 5-40.

Evans-Pritchard, Edward

1950 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London, Oxford University Press. [Trad. franç. : Paris, Gallimard, 1972.]

1956 *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press.

Fabian, Johannes

1970 « Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », in Alfons Smet, ed., *Philosophie africaine : textes choisis*. Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre : II, 382-409.

1971 *Jamaa. A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston, Northwestern University Press.

Fortes, Meyer & Germaine Dieterlen, eds

1965 *African Systems of Thought*. London-New York-Toronto, Oxford University Press.

Griaule, Marcel

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Le Chêne.

Hebga, Meinrad

1968 *Le Concept de métamorphose d'homme en animal chez les Duala, Basa et Ewondo, "Bantu" du Sud Cameroun*. Rennes, Université de Rennes, thèse de III^e cycle.

1982 « Éloge de l'ethnophilosophie », *Présence africaine* 123 : 20-41.

Hountondji, Paulin

1970a « Sagesse africaine et philosophie moderne », in Torben Lundbaek, ed., *Humanisme africain – Culture scandinave : un dialogue*. Copenhague, Danish International Development Agency : 187-197.

1970b « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène* 71 : 120-140.

1971 « Le problème actuel de la philosophie africaine », in Raymond Klibansky, ed., *La Philosophie contemporaine. Chroniques, 4 : Éthique. Esthétique... La philosophie en Europe orientale, en Asie et en Amérique latine*. Firenze, La Nuova Italia Editrice : 613-621.

1977 *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspéro.

1982 « Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste », *Les Études philosophiques* 4 : 393-406.

1987 « Le particulier et l'universel », *Bulletin de la Société française de philosophie* 81 (4) : 145-189.

1990 « Pour une sociologie des représentations collectives » in Robin Horton *et al.*, ed., *La Pensée métrisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Paris, PUF / Genève, Institut universitaire d'études du développement (« Cahiers de l'IUED») : 187-192.

1996 « Intellectual Responsibility : Implications for Thought and Action Today », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70 (2) : 77-92.

1998 « From the ethnosciences to ethnophilosophy : the thesis project of Kwame Nkrumah », *Research in African Literatures* 28 (4) : *Multiculturalism* : 112-120.

2002 *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens, Ohio University Center for International Studies.

Hountondji, Paulin, ed.

2007 *La Rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA.

Kagame, Alexis

1971 « L'ethno-philosophie des "Bantu" », in Raymond Klibansky, ed., *La Philosophie contemporaine. Chroniques*. Firenze, La Nuova Italia Editrice : IV, 589-612.

Kossou, Basile Toussaint

1983 *Sè et Gbè. Dynamique de l'existence chez les Fon*. Avant-propos de Louis Vincent Thomas. Paris, La Pensée universelle.

Lalèyè, Issiaka

1970 *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba. Approche phénoménologique*. Préface de Philippe Laburthe-Tolra. Berne, Herbert Lang.

Middleton, John & Edward Winter, eds

1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

Niamkey, Koffi

1974 *L'Articulation logique de la pensée akan nzima*. Paris, Université Paris V, thèse de III^e cycle.

1976 « L'impensé de Towa et de Hountondji », *Le Korè* 1, repris in Claude Summer, ed., *African Philosophy – La philosophie africaine*, Addis-Abeba, Chamber Printing House, 1980 : 165-188.

1977 « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine », *Le Korè* 3 et 4, repris in Claude Summer, ed., *African Philosophy...*, *op. cit.* : 189-214.

Niangoran-Bouah, Georges

1964 *La Division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte-d'Ivoire*. Paris, Institut d'ethnologie.

Radin, Paul

1927 *Primitive Man as Philosopher*. London-New York, Appleton & C^{ie}.

Smet, Alfons Josef

1975 *Philosophie africaine : textes choisis*. Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 2 vol.

1977 « Le Père Placide Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie* 1 (1) : 77-128.

Sousberghe, Léon de

1936 « Essai de philosophie du primitif », *Revue de l'Aucam* 4 : 122-133.

1951 « À propos de "La philosophie bantoue" », *Zaïre* (Bruxelles) 5 : 821-828.

Tempels, Placide

1948 « Catéchèse bantoue », *Bulletin des Missions* 22 : 258-279.

1949a *La Philosophie bantoue*. Paris, Présence africaine [1^{re} éd. : Élisabethville, Lovania, 1945].

1949b « La Christianisation des philosophies païennes », Supplément de *Trait d'union* III (2). Anvers, Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique.

1962a *Notre rencontre*, 1. Limete-Léopoldville, Centre d'études pastorales.

1962b *Notre rencontre*, 2. Limete-Léopoldville, Centre d'études pastorales, [polycopié].

Towa, Marcien

1971a *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Clé.

1971b *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude ?* Yaoundé, Clé.

Tylor, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture*. London, J. Murray, 2 vol.